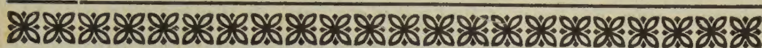
Gereformeerd Theologisch Tijdschrift.
Redactie-Adres: Prof. Dr T. HOEKSTRA te Kampen.
Aflevering 10. Februari 1924.



Dr. BRUININGS „VERZAMELDE STUDIËN"

door
Dr. V. HEPP,
Hoogleeraar aan de V. U. te Amsterdam.

II.

Tweede Bundel.

De tweede Bundel omvat wijsgeerige en dogmatische studiën.

Deze combinatie van wijsbegeerte en dogmatiek werd niet zoozeer om practische redenen tot stand gebracht. Ze ligt geheel in de lijn van Bruinings inzichten. Op bl. 90 verklaart hij zelf, dat er tusschen dogmatiek en metaphysika geen scherpe scheidslijn is te trekken. „Immers, ook al ware het, dat beider methode gansch uiteenliep en beide uit onderscheidene bronnen hunne stellingen putten, deze hebben dan toch altijd betrekking op hetzelfde object, het achter, onder de wereld der verschijnselen gelegen bovenzinnelijke. Zij moeten dan onvermijdelijk — tenzij men wil terugkeeren tot de theorie van „tweeërlei waarheid" — telkens in elkaar overgaan. Zoo zien we het dan ook in de geschiedenis. Of behandelen niet de groote wijsgeerige stelsels van vroeger en later tijd steeds ook, en zelfs mede in de eerste plaats, vragen van dogmatiek? Zoo, om van de Indische bespiegeling niet te spreken — het Platonisme; desgelijks het Spinozisme, en in den nieuweren tijd het systeem van Schopenhauer

en von Hartmann. Krijgt ook niet wie bijv. Lotze leest, telkens den indruk, dat hij daar voor zich heeft geloofsleer ? En zijn niet omgekeerd de groote dogmatische scheppingen, van die van Origenes en Augustinus af, meer of minder volledig uitgewerkte stelsels van metaphysica ? En dit niet, omdat hare auteurs willekeurig overspringen op een vreemd gebied, maar omdat hun onderzoek hen vanzelf en noodwendig brengt in de algemeene wijsgeerige vraagstukken."

Doch de onderstelling, dat de dogmatiek een andere methode zou moeten volgen dan de metafysika, is de zijne niet. Hij houdt de dogmatiek voor een bijzonder soort van metafysika. Achter de dogmatiek werkt alleen een ander motief. „Terwijl bij de metaphysica in engeren zin in de eerste plaats werkt de wetens-drang, zijn het motief van den dogmatischen arbeid behoeften van praktischen aard. Dogmatiek in één woord is een eigenaardig soort van metaphysica ; eigenaardig hierdoor, dat bij haar de bespiegeling in gang gebracht en geleid wordt bepaald door den drang om te vinden de waarheid, die rechtstreeks voor onze levensvoering (germanisme!) van beteekenis is. En in overeenstemming hiermede heeft zij tot inhoud dat bepaalde stuk wijsgeerig inzicht, dat op onze levensopvatting betrekking heeft en deze beheerscht" (bl. 91). En hij verduidelijkt : „Zoo is er dan inderdaad geen enkel punt der wereldbeschouwing, dat in strikten zin gezegd kan worden, niet meer te vallen binnen den gezichtskring der dogmatiek" (bl. 93). Vat hij eenerzijds de metafysika ruimer op dan de dogmatiek, anderzijds reserveert hij voor de dogmatiek een terrein, dat voor de metafysika taboe is. Zoo komt hij dan tot deze definitie van dogmatiek : zij is „de uitwerking van de wijsgeerige grondwaarheden, bepaald met betrekking tot de onderscheidene vragen, die plaats, beteekenis en doel der menschelijke persoonlijkheid in de wereldorde betreffen. En hierdoor wordt deze niet slechts uitvoeriger dan zij in de algemeene metaphysica kan zijn, maar verkrijgt zij ook doorgaande een wezenlijk ander karakter" (bl. 94).

Bruining had het ook korter kunnen zeggen. Hij had eenvoudig kunnen definieeren : dogmatiek is toegepaste metafysika. Of wil men het vollediger : dogmatiek is toegepaste metafysika in religieuse richting. Maar in elk geval wordt zóó de dogmatiek toch ondergeschikt gemaakt aan de metafysika, de theologie aan de filosofie. Daarin ligt voor ons, Gereformeerden, het bedenkelijke. Afgedacht van de algemeene vraag of eenige toegepaste discipline der wetenschap ook zelf den naam van wetenschap mag dragen — wat ik hier geheel in het midden laat — is dit het groote bezwaar tegen Bruinings opvatting, dat hij de dogmatiek knecht aan de filosofie. Daartoe moest hij natuurlijk komen, omdat hij als waschecht modernist geen bijzondere openbaring kan erkennen.

Eeren wij den moed, dat hij in zijn kring voor de „dogmatiek" dorst opkomen, men vergete niet, dat voor hem dogmatiek iets anders is dan voor ons. Zij kan alleen leven bij de gratie van de wijsbegeerte.

En zoo laat het zich verklaren, dat hier in den geest van Bruining dogmatische en wijsgeerige studies dooreen zijn gemengd. In dezen tweeden bundel zijn de volgende artikelen verzameld :

Iets over Intellectualisme.
Over de methode van onze Dogmatiek.
Het Leerstuk der Schepping.
Pantheïsme of Theïsme.
Het Geloof aan God en het kwaad in de Wereld.
Het Geloof aan God en het Zedelijk Leven.
Het voortbestaan der Menschelijke Persoonlijkheid na den Dood.
De Vrijheid van den Menschelijken Wil.
Jezus van Nazareth en ons Geloofsleven.

Iets over Intellectualisme. Uit dit opschrift proeft men de ouderwetsche bescheidenheid. Wij schrijven anders. Wij zouden tituleeren : Intellektualisme. Zijn we daarom minder bescheiden ? Ik geloof het niet. „Iets over" gaat van de bedekte onderstelling uit, dat er niet alleen meer over te zeggen ware, maar dat men een boek denkbaar acht, waarin het intellectualisme of een ander onderwerp volledig kan behandeld worden. In onzen tijd echter staat men nuchterder daartegenover. Men gevoelt het, dat geen enkel onderwerp, inzonderheid zoo het een geestelijk vraagstuk raakt, door boek of geschrift kan worden uitgeput. Er is geen stukske realiteit, dat zich ten volle reflekteeren en beschrijven laat. En wanneer men dan ook in een recensie leest : dit is nog niet *het* boek over dit of dat, dan mag men zich gerust een glimlach veroorloven. *Het* boek komt nooit. De uitdrukkingswijze van onzen tijd houd ik daarom voor juister en bescheidener.

„Intellectualist" is tegenwoordig een brandmerk. Zoo voelt Bruining het niet ten onrechte. Op hem werd het ook menigmaal gedrukt. Toch is hij daarover niet in zijn wiek geschoten. Integendeel. „Ik mag er mij op beroemen op dit punt eenige ervaring te hebben", zoo spot hij in een tusschenzin (bl. 5). Wel meent hij echter, dat intellectualisme een alles behalve vaststaande beteekenis heeft. En hij eischt voor zichzelf het recht op om er rekenschap van te geven, welken zin het voor *hem* heeft. „Maar daarom is het, meen ik, niet geheel overbodig, dat iemand, die nu eenmaal, en dat door eigen toedoen en met zijn goedvinden als intellectualist te boek staat, in hoofdstukken tracht te beschrijven, wat hij onder intellectualisme verstaat" (bl. 6).

Hij onderscheidt op theologisch gebied twee beteekenissen : 1°. de naam voor een eigenaardig type van godsdienstigheid, en 2°. de naam voor een bepaalde theorie van kennis.

In de eerste beteekenis moet hij van intellektualisme niets hebben. Dan staat het tegenover mystiek en moralisme. Krachtens aanleg hellen allen naar een van deze drie over. Heden ten dage loopt men volgens hem meer gebogen naar

den mystieken kant. Men grijpt naar een Tauler, een Thomas à Kempis, een Vinet, een Kierkegaard als de vertegenwoordigers van echte en diepe godsdienstigheid. Maar Bruining rekent het plicht naar evenwicht in deze te staan. Vandaar zijn raad: „En bepaald is, meen ik, gelijk voor intellectualistisch aangelegde naturen een althans voor een een tijd zich verdiepen in het geestesleven van de groote mystieken, zoo voor mystiek aangelegden uitermate heilzaam een bad, om het zoo uit te drukken, in gezond en krachtig intellectualisme. Dit is voor beiden wel mee het beste middel om zich te vrijwaren tegen de uit hunne natuurlijke eenzijdigheid voortvloeiende gevaren" (bl. 14).

Met dezen raad kunnen wij het zakelijk vrijwel eens zijn. Ook in onze kringen werd meermalen in dezen trant geschreven. Doch tegen Brunings wijze van voorstelling moeten we vierkant over staan. Hij spreekt van een „gezond en krachtig intellectualisme". Welnu, dat bestaat voor ons niet. Intellektualisme kan nooit gezond zijn. Het is, in welken vorm het zich ook vertoone, altijd een ziekelijkheid. En het vindt zijn tegenstelling niet in de *mystiek*, gelijk Bruining beweert, maar in het *mysticisme*. Ik zou geen enkelen intellektualist durven raden zich eens onder te dompelen in het mysticisme. Dat lijkt mij een paardemiddel. Het is er ongeveer mee alsof men typhusbacillen zou willen bestrijden door cholerabacillen. Ik vrees, dat zoo iets des patiënten dood zou zijn. Iets anders is het, wanneer men iemand, die — om het eens minder wetenschappelijk uit te drukken — vooral zijn hoofd wil laten beslissen, aanbeveelt ook eens te luisteren naar de stem van zijn hart. Daardoor kan veel onheil worden voorkomen.

Intellektualist wil Bruining echter wel zijn, wanneer het gaat om de theorie van de kennis op godsdienstig gebied. Hij omschrijft dit intellektualisme „als de leer, dat godsdienstige geloofsovertuigingen, evenals al onze voorstellingen, begrippen en oordeelen, die het bestaan van iets poneeren, haar ontstaan danken aan verwerken door het intellect van

indrukken van — uit- en inwendige — waarneming ; dat al wat immer als godsdienstige waarheid is erkend geworden, langs dezen weg is tot stand gekomen, en dit ook de eenige weg is, waarlangs wij tot waarheid in zake de bovenzinnelijke dingen kunnen komen ; de leer m. a. w. dat tusschen „geloof" en „weten", wat aard en oorsprong betreft, slechts gradueel verschil bestaat, en dat bepaald wijsgeerige — wel te verstaan, speculatief wijsgeerige — en godsdienstige overtuigingen tot eenzelfde kategorie van geestesproducten behooren" (bl. 14). Vandaar, dat achter het geloof volgens hem steeds een denkproces ligt. Dat denkproces bestaat evenwel niet in beredeneerd, maar in onbewust denken. Hij moet dan ook niets hebben van een onmiddellijke zekerheid. Die onmiddellijkheid is slechts schijn. En wat in het onbewuste denken omgaat, moet straks zijn sanctie ontvangen van het bewuste denken. „De godsdienstige geloofsuitspraken moeten zich door het bewuste denken kunnen legitimeeren" (bl. 19). Vooral kant hij er zich tegen, dat het „gemoed" in geloofszaken de eerste viool zou spelen. „Wel verre dan, dat het godsdienstig geloof als zaak van het gemoed aan redelijke bewijsvoering onttrokken zou zijn, sluit dit „zaak van het gemoed" juist den eisch van strenge redelijke bewijsvoering in" (bl. 25). En nogmaals „de godsdienstige geloofsuitspraken verklaren voor boven de contrôle van het denken verheven : dat is, ze verwijzen naar het gebied der dichtende verbeelding" (bl. 30).

Inzooverre komt Bruining de beschouwing der Gereformeerden in het gevlei, dat ook deze het gemoed of het gevoel nooit als grond des geloofs hebben aangenomen. Maar evenmin zoeken zij dien grond in het denken. Evenals het gevoel is ook het denken subjektief. En wij kunnen met niet minder toe dan met een objektieven geloofsgrond.

Maar dat punt roert Bruining zelfs niet aan. Hij is in de kennistheorie nog geheel in de leer der primaten bevangen, al noemt hij ook het woord niet. Hij poogt tegenover het primaat van het „gemoed" te stellen het primaat van het intellekt. Blijkbaar was het hem niet bekend, dat deze

primatenleer zoo goed als algemeen is losgelaten en dat de nieuwere psychologie en kennisleer de problemen heel anders poneert, dan hij het deed.

In 1909 schreef hij dit opstel. Het is hem te vergeven, dat hij op zijn leeftijd niet meer geheel „bij" was en zijn oude fondsen aansprak. Interessant blijft het, zich nog eens in die oude opvattingen te verdiepen. Dat is trouwens noodig om ze werkelijk te overwinnen.

De bijna honderd bladzijden van het tweede artikel: *Over de Methode van onze Dogmatiek* door te zwoegen, doet men niet voor zijn ontspanning. Slag op slag krijgt men een verward kluwen van een zin in handen en die heeft men eerst te ontwarren en ordelijk op te winden. Alleen op het laatst gaat het beter. Dan komt er meer vuur in het betoog en dat maakt vanzelf de zinnen korter. Maar hoe dan ook — dit opstel door te worstelen loont voor den theoloog toch de moeite.

Hij valt met de deur in huis. Hij wil Schleiermachers opvatting van dogmatiek bestrijden. Deze leerde, gelijk Bruining het formuleert: „Dogmatiek heeft haar uitgangspunt te nemen in, en haar stof te vinden door studie van het zieleleven van den godsdienstigen mensch". Deze stelling omver te werpen vindt hij hard noodig. Ook voor zijn eigen geloofsgenooten. Immers, „deze opvatting van het uitgangspunt der dogmatiek heeft dan in wijden kring zich baan gebroken, zoo zelfs dat zij vrijwel gemeengoed is geworden der liberale protestantsche theologie; het woord liberaal hierbij te nemen in ruimen zin, zoodat het niet enkel de beslist moderne richtingen, maar ook nader aan de orthodoxie zich aansluitende, als de school van Ritschl in Duitschland en de zoogenaamde ethische orthodoxie ten onzent, omvat." En wat Kuyper en Bavinck, Schaeder en Elert hebben ingezien en geleerd, dat

staat ook voor Bruining als een paal boven water: de weg, waarop Schleiermacher de dogmatiek heeft gevoerd, is een doolweg. (bl. 31.)

Bruining verdeelt deze studie in drieën. In het eerste deel tracht hij aan te toonen, dat „de verschillende wegen, in den loop der negentiende eeuw ingeslagen om de geloofsleer vast te stellen buiten wijsgeerige bespiegeling om, niet kunnen leiden tot het beoogde doel" (bl. 90). Hij onderscheidt daarbij drie groepen: die van Schleiermacher, die van Ritschl en die, welke weer terugging op Kant. Deze drie stoelen naar zijn overtuiging op één wortel, om deze Kuyperiaansche uitdrukking hier te bezigen. Deze richtingen hebben toch gemeen „dat zij de geloofsovertuiging krachtens haar oorsprong qualificeerend als eene verzekerdheid *sui generis,* als zoodanig scherp onderscheiden van wetenschap... haar nochtans objectieve waarheid toekennen". (bl. 34.)

Tijd en ruimte gedoogen niet, dat ik hier Bruinings betoog tot in onderdeelen weergeef. Drieerlei poogt hij te adstrueeren: 1o. dat men op grond van behoeften, aspiratien of hoe men het ook noemen wil, niet besluiten mag tot een daaraan correspondeerende inrichting der wereld. Dit tegenover het Ritschlianisme, dat het niet verder brengen kan dan tot een waardeleer. 2o. dat er geen feiten van innerlijke ervaring zijn aan te wijzen, die buiten verband met het geheel onzer ervaringen tot basis kunnen strekken van een metafysika. Dit tegenover het neo-Kantianisme in zijn ouderen vorm, gelijk het bij Rauwenhoff gevonden wordt. 3o. dat gevoel nooit kan geven onmiddellijke verzekerdheid aangaande God en Gods betrekking tot den mensch. Dit tegenover het Schleiermacherianisme.

In dit kritische gedeelte zijner studie staat Bruining sterk. Men moet eerbied hebben voor zijn scherpzinnigheid. En hoewel niet al zijn argumenten hout snijden, kan toch ook de Gereformeerde theologie er wel enkele wapenen aan ont-

leenen om alle theologische richtingen, welke onder den ban van Schleiermacher liggen, aan te vallen

Wanneer hij echter concludeert, „dat alle verzekerdheid aangaande het bovenzinnelijke product is van wijsgeerige bespiegeling, zij het ook in haar eersten en algemeenen vorm van eene primitieve bespiegeling, eene, die meer naar algemeene analogieën enz. dan op grond van strikt logische redeneering concludeert", zoo kunnen wij niet met hem meegaan en groeten hem beleefd. Immers laat men de bespiegeling op analogieën enz. rusten, dan hangt zij in de lucht, dan heeft de metafysika nergens een vaste basis en evenmin de dogmatiek.

En nu tracht Bruining wel in het tweede deel van zijn studie de bezwaren, tegen zijn opinie ingebracht of in te brengen te ontzenuwen. Maar m. i. lukt hem dit niet.

De eenige weg om de godsdienstige waarheid te grijpen is, naar Dr Bruining dunkt, „die van door redeneeren van uit de verschijnselen, waarmede de ervaring ons in kennis stelt, op te klimmen tot den daaronder, daarachter, gelegen bovenzinnelijken grond." (bl. 60). Daarbij is historische beschouwing een kostbaar – in vele gevallen onmisbaar – hulpmiddel om een verschijnsel in zijn wording en grond te leeren kennen. „Wij die dat geloof aanvankelijk door de traditie ontvangen en daaruit overgenomen hebben, (kunnen) niet eenvoudig door zelfwaarneming beslissen, welke van die (verklaringen van den oorsprong van het godsdienstig geloof) de juiste is......... Hier moet de historie onze leidsvrouw zijn" (bl. 61).

Maar daar schuilt nu juist een van de zwakste steeën in Bruinings betoog. Volgens historische beschouwing lijkt hem dit onbetwistbaar: „De primitieve mensch is tot zijn godsdienst gekomen door zijn animistische wereldbeschouwing". (bl. 61). Hoeveel waarde hij dus hecht aan de traditie, hier wijkt hij van de machtigste traditie, die in de Schrift haar vertolking vindt, af en offert hij aan de Astarte der modernistische godsdienstfilosofie. Met de meening, welke onder Religionsgeschichtler veld wint, dat het mono-

theïsme in de historie aan alle vormen van valschen godsdienst voorafgaat, rekent hij niet. Bewijs voor deze bewering, levert hij niet. Deze grondslag voor zijn verdere beschouwing is dus al zeer wankel. En nog wankeler is, wat hij daarop optrekt: „Onmiskenbaar rust dan het primitief godsdienstig geloof, en daarmede de primitieve godsdienst in zijn geheel op eene primitieve wijsbegeerte — want dat ook de animistische wereldbeschouwing een soort wijsbegeerte is, zal wel geen betoog behoeven —, is deze wijsbegeerte uitgangspunt en conditio sine qua non van dien godsdienst geweest". (bl. 61).

Men lette op de uitdrukking: onmiskenbaar. Deze moet hier dienst doen om het historisch onbewezene te dekken. Gerekend wordt, al is het dan ook onbewust, op het imponeerende, dat er van dit dikke woord zal uitgaan. Op die manier hoopt men dikwijls van het lastige navragen te zijn ontslagen!

Kostelijk is hier ook de rhetorische figuur: het zal wel geen betoog behoeven. Juist op het punt, waarop het aankomt, waarin de gloeiende kern van het betoog moet zitten, wordt men afgescheept met een: ik zou u beleedigen, als ik dit nader aantoonde, gij weet het zelf ook wel.

Mag men werkelijk spreken van een animistische *wereldschouwing?* Ziedaar een vraag, die verschillend wordt beantwoord, maar waarover Bruining heenglijdt.

En dan dunkt mij de uitbreiding van het begrip wijsbegeerte niet onbedenkelijk. Het wordt op één lijn gesteld met reflektie. Welnu, dan is ieder mensch een wijsgeer. Zegt het voort! Het kan veler neus doen krullen.

Empirisch spekulatief! Zoo heet Dr. Bruining zijn dogmatische methode.

Deze gedachte is niet nieuw in de geschiedenis der modernistische theologie.

Ze herinnert wederom aan Scholten, in zijn tweede fase. Onder invloed van (of moet ik zeggen: uit concurrentie tegen) de ervaringsfilosofie wilde hij het spekulatieve kombineeren met het empirische. Zoo in zijn werk over *De Vrije*

Wil. Zoo ook in zijn vierden druk van *De Leer der Nederl. Herv. Kerk.* Maar het ging hem niet goed af. Hij bleef dezelfde spekulatieve geest. Het empirische was weinig anders dan de breede gouden horlogeketting, die gemakkelijk uit het knoopsgat kan worden gewipt.

En Bruining volgde zijn spoor. Het spekulatieve is en blijft bij hem de grondtrek.

Wel beroept hij zich daarvoor op Kant tegenover het Neo-Kantianisme (dat hij nog niet in den vorm schijnt te hebben gekend, waarin het zich aan ons voordoet).

Gelijk zoovelen vóór en na hem geeft hij voor de konsekwentie van Kants kennisleer te trekken.

Wat natuurlijk altijd insluit, dat men Kant tot spreekmachine van zichzelf maakt.

In het derde deel van dit artikel maakt hij nog enkele opmerkingen.

Hij wil zich hoeden voor het panlogisme. Ook het spekulatieve denken heeft zijn grenzen. „Naast het zoo even genoemde, dat ons onderzoek komt te staan voor verschillende mogelijkheden, waartusschen wij niet meer kunnen beslissen, staat ook dit, dat het komt op punten, waar het denken niet verder kan; komt tot uitspraken, die wij niet kunnen verwerken, zonder in ongerijmdheden te vervallen". (bl. 96).

Wees ik reeds meermalen op de intieme verwantschap van Bruining met Scholten, hij loochent die verwantschap niet, ook al maakt hij een reserve. „Bij het optreden der Moderne richting is ons gegeven een dogmatisch stelsel. Ik zal hier den lof van dat stelsel, van Scholtens dogmatiek, niet gaan verkondigen. Alleen moet mij de opmerking van het hart, dat het zeker niet de minachting verdient, waarin het hij het grooter deel, bepaald der jongere Modernen, is komen te staan. Tot haar groote schade is het, meen ik, geweest, dat de Moderne richting er zich van heeft afgewend, en het nu in vergetelheid heeft laten verzinken, in plaats van te trachten, de erkende gebreken ervan te corrigeeren". (bl. 97).

Hiermee neemt Bruining dus bewust positie tegenover

de meeste modernisten in zijn dagen. Maar laat ons er bij voegen, dat hij school heeft gemaakt en dat het er nu een beetje anders voorstaat. Er zijn er, die eerst met het Rechts-modernisme gedweept hebben, maar die nu in het gekalefaterde schuitje van Bruining zijn overgestapt. Daarover bij de bespreking van den volgenden bundel meer.

Wat Bruining dan op Scholten tegen heeft? „Scholtens systeem is gevallen, omdat werd gevoeld, dat de zondeleer met wat met deze samenhangt, daarin niet tot haar recht kwam. Uitgaande van, en consequent doorgaande op de gedachte van de volstrekte opperheerschappij Gods, werd de zonde tot een nog-niet-zijn gereduceerd. Voor de erkenning van zonde als een positief verderf was naast de leidende gedachte van het systeem geene plaats". (bl. 97). M. a. w. Bruining verlaat in deze de monistische lijn om de dualistische te volgen. In de werkelijkheid bestaat het monisme, maar wij kunnen door ons denken niet anders dan dualisme vinden. „Ongetwijfeld, objectief is de geloofswaarheid een gesloten geheel. Maar voor ons denken, dat haar alleen kan benaderen, vertoont zij zich niet alzoo. Om maar iets te noemen, goddelijke alwerkzaamheid en menschelijke zelfstandigheid moeten in eene hoogere eenheid samenvallen. Maar dit sluit niet in, dat wij die hoogere eenheid moeten kunnen aanwijzen" (bl. 98). Wie kan ontkennen, dat Bruining de Gereformeerde belijdenis nog dichter bij komt dan Scholten? En vooral is het aangenaam om te zien, hoe hij bijna als een eenling het goed recht van de dogmatiek tegenover zijn geestverwanten verdedigde.

Bruining schijnt uit zijn rol te vallen, als hij een keuze doet tusschen de twee wegen, welke de dogmatiek kan inslaan. „Wij kunnen daarbij aanknoopen aan dien van vroegere geslachten en onze dogmatiek geven in den vorm van kritische behandeling der overgeleverde dogmatische begrippen. Wij kunnen ook, deze latende rusten, zelfstandig onze dogmatiek opzetten en eenvoudig van eigen ervaring en denken uit ontwikkelen, wat voor ons op dit gebied waarheid is". (bl. 101)

Hij geeft aan den laatsten weg den voorkeur. Maar wanneer mijn zijn studië leest, komt men tot de slotsom, dat die voorkeur slechts theoretisch geaard is. Want praktisch gaat hij heel anders te werk. Dan raadpleegt hij heel sterk de oude traditie en neemt het voor haar op, voorzoover hij dit met zijn modernistisch uitgangspunt in overeenstemming kan brengen.

Zoozeer ontwringt hij zich aan de Schleiermacheriaansche theologie, dat hij de dogmatiek niet door de anthropologie, maar door de leer van God laat beheerschen. Ik zie niet in, zegt hij, „waarom niet onze geloofsleer zou beginnen met haar eerste en groote object: God." (bl. 104.)

Als tweede kardinale vraagstuk laat hij volgen: de onsterfelijkheid der ziel. Hiertoe wordt hij natuurlijk louter gedreven door zijn spekulatieve methode en herinnert hij als vanzelf aan het oude rationalisme. Daarvan laat hij afhangen de vraag: „Wat is de beteekenis en de waarde der menschelijke persoonlijkheid". (bl. 107.) En hiermee staat voor hem in onmiddellijk verband de leer aangaande 's menschen roeping en die aangaande de zonde.

Hij zou echter geen modernist moeten zijn, indien hij raad wist met de Christologie. Wel houdt men zich in modernistische kringen druk bezig met Christus-beelden, Christus-figuren, Christus-voorstellingen, maar daarvan moet hij niets hebben. Hij wil wel over Christus spreken als een middel van Gods openbaringen, maar een afzonderlijke plaats in de dogmatiek kent hij Hem niet toe. „Zal hem eene afzonderlijke plaats daarnaast en afgescheiden daarvan in onze geloofsleer kunnen worden aangewezen — en daarvan is toch sprake, waar de eisch gesteld wordt van eene Christologie — dan moet hij in ons geloofsleven en voor ons geloofsbewustzijn eene plaats innemen, die uit den aard der zaak door geen mensch, hoe hoog hij ook sta, kan worden ingenomen, dan moet hij niet enkel voor ons den norm vertegenwoordigen, maar dien *brengen*, hem *zijn*. M. a. w. dan moet hij voor ons normatief karakter dragen, autoriteit wezen in den

strengen zin des woords, zóó dat ons geweten tegenover zijne uitspraken zwijgt, onvoorwaardelijk zwijgt, omdat hij en hij alleen, den rechten inhoud des gewetens geeft en geven kan. Zoo heeft hem de oude christenheid gekend......... Maar hiervan kan toch geen sprake zijn en is inderdaad nergens onder ons sprake. Laten wij ons hier wachten voor woordenspel" (bl. 114). En hij herhaalt: „Voor Christus — het al of niet wenschelijke van het gebruik van dezen naam ook onder ons hier buiten bespreking gelaten — voor Christus, den stichter des Christendoms, is in de dogmatiek, die geene historie heeft te behandelen, geene plaats" (bl. 114).

Bruining schenkt hier klaren wijn.

Maar van dien wijn willen en mogen wij niet drinken.

In zijn dogmatiek wordt de Christus feitelijk verloochend.

En hoeveel waardeering wij ook voor Bruining hebben, wanneer hij aan de eere van Christus in zijn dogmatiek te kort doet, getuigen wij met warmte tegen hem.

Niet alleen de oude kerk nam de Christologie in haar geloofsleer op.

Maar ook wij, kinderen van den nieuwen tijd.

In slechts negen bladzijden behandelt hij *Het Leerstuk der Schepping.*

De idee der emanatie, dat de wereld noodzakelijk uit God is uitgevloeid, verwerpt hij. De wereld is niet eeuwig, maar met den tijd geschapen.

Ook van een zeker paralellisme in deze wil hij niet hooren.

Hij schaart zich openlijk aan de zijde van Augustinus en Thomas van Aquino, „Het verwijt van langs dezen weg te komen tot een God, die doorgaande zich bepaalt tot het toezicht houden op den geregelden gang der wereld-machine en slechts bij uitzondering nog werkende optreedt, ondervangt Thomas daarbij, door er op te wijzen, dat ook de geregelde werking der natuur gevolg

is van voortdurende werking Gods in haar. Geene eindige oorzaak zou hare natuurlijke functie vervullen, wanneer niet God haar in actie bracht. Ik kan niet anders zien, of deze gedachten van Thomas zijn onaantastbaar. Het maakt inderdaad een eigenaardigen indruk bij de lezing van S. I qu. 105 op te merken, hoe hier als bij voorbaat alreede ondervangen zijn al de wijsgeerige argumenten, waarmede de Rationalisten in de 18de, en wederom in het midden der 19de eeuw, de Oud-modernen — Opzoomer in de eerste plaats — het wondergeloof hebben bestreden". (bl. 129, 130.)

Ontegenzeglijk een merkwaardige bekentenis, welke men van modernistische zijde niet zou hebben verwacht.

Met het wonder komt Bruining echter in het gedrang. Dat de grondgedachte van het scheppingsdogma de mogelijkheid van het wonder opent, betwist hij niet. Hij redt zich uit de impasse door te verklaren, dat hij de wonderquaestie geen zaak van groote religieuse beteekenis acht! (bl. 130).

Met behulp van de boven gereleveerde gegevens kan men — en dit pleit voor Bruinings logisch denken — de strekking van de overige opstellen in dezen tweeden bundel bijna van tevoren vaststellen.

Als hij boven het volgende artikel schrijft: *Pantheïsme of Theïsme?*, dan weet men, dat hij de zijde van het Theïsme zal kiezen.

Immers, wie een zelfstandig bestaan Gods onafhankelijk van de schepping aanneemt en daarenboven gelooft, dat er een voortdurende actie Gods in die schepping is, kan geen pantheïst zijn. Ook geen deïst. In het voorbijgaan zij opgemerkt, dat Bruining het deïsme alleen opvat als een richting in Engeland in de 18de eeuw en er geen oog voor heeft, hoe reeds Aristoteles een deïstische Godsbeschouwing had.

In dit artikel richt hij zich, behalve tegen Siebeck, vooral

tegen Rauwenhoff, die meende, dat de wijsgeerige bespiegeling altijd bij het pantheïsme moet belanden, ofschoon hij „het misleidend woord pantheïsme" verving door „het juistere volstrekt monisme".

De Achilles-pees van het pantheïsme ziet Bruining hierin: „het heeft geene plaats voor het feit van het bestaan van individueel bewustzijn; geen antwoord op de vraag, hoe het Aléëne zich zelf komt te aanschouwen als gesplitst in een oneindig aantal in onderlinge relatie staande individuën" (bl. 145, 146). Want een eerste, onwrikbaar gegeven van ervaring is het in het zelfgevoel gegeven bewustzijn van te zijn een individu te midden van andere, gelijksoortige, individuën" (bl. 148). Op grond hiervan acht hij het pantheïsme een veroordeeld stelsel.

De theïstische wereldbeschouwing omschrijft hij dan als „eene wereldbeschouwing, die gelijkelijk recht doet wedervaren, eenerzijds aan de op grond van het onmiddellijke zelfgevoel en vaststaande relatieve zelfstandigheid der eindige dingen; anderzijds aan de alom zich openbarende eenheid en planmatigheid van het universum, die onmiskenbaar wijst op eene aan dit universum als geheel ten grondslag liggende en daarin zich openbarende zedelijke macht". (bl. 154.)

Op dit theïsme, verzekert Bruining, rustte Scholtens anti-supranaturalisme en in dat anti-supranaturalisme zocht het Modernisme in zijn eerste periode zijn grond en rechtvaardiging. Evenwel maakt hij er het oude Modernisme een grief van, dat het „van den aanvang af scherper naar rechts dan naar links front heeft gemaakt". (bl. 155). Het bedoelde zoowel anti-supranaturalistisch als anti-naturalistisch te zijn. Maar in werkelijkheid liet zij dit laatste niet duidelijk genoeg blijken. Daardoor laadde het den schijn van naturalisme op zich. „Dezen misgreep te herstellen, het goed recht der theïstische wereldbeschouwing met kracht te handhaven en den inhoud daarvan tegenover het Naturalisme te ontwikkelen, is inderdaad eene levensvoorwaarde voor de Moderne Richting". (bl. 157).

Behandelt deze kritiek het oude Modernisme niet al te zeer met zachtheid? Was zijn naturalisme slechts *schijn?* Ik geloof, dat Bruining de pioniers van het Modernisme niet in een ongunstig licht wilde plaatsen en daarom zijn oordeel, dat veroordeeling in zich sluit, temperde.

Bruining theïst!!

Mag hij dien naam naar waarheid dragen?

Ik voor mij zou geen reden weten te noemen, waarom het hem ongeoorloofd zou zijn.

Maar dan maant dit ons ook met de kwalifikatie „theïstisch" voorzichtig te zijn.

In onze kringen wordt het woord weleens gebruikt in een zin, alsof daarmede onze wereld- en levensbeschouwing nauwkeurig kan worden aangegeven.

Doch dat is niet het geval.

Theïstisch houdt opzichzelf nog niet in: christelijk. Het theïsme van Bruining geeft tenminste aan Christus geen centrale plaats.

Daarom spreke men onder ons niet van theïstische filosofie, wetenschap enz.

Die aanduiding specialiseert niet genoeg.

„Theïstisch" kan „Gereformeerd" of „Calvinistisch" nooit vervangen.

Bruining beweert in: *Het Geloof aan God en het kwaad in de wereld,* dat noch de Augustiniaansche, noch de Leibnitzsche, noch de Oud-moderne theodicee het probleem der zonde tot een oplossing hebben kunnen leiden. Dit zal wel waar zijn. Dit probleem zal altijd wel probleem blijven. En vooral voor hen, die met Bruining den zondeval loochenen. Daarenboven: God zal zichzelf rechtvaardigen en heeft onze rechtvaardiging niet noodig.

Ook in dit artikel neemt Bruining het oude modernisme onder handen. Het zocht de verklaring van het kwaad in

de wereld in het : nog niet goed zijn. Het huldigde de evolutie.

Daartegen verzet hij zich. Hij gaat hiervan uit, dat de mensch tot heiligheid is geroepen. Dat openbaart zich in het geweten. Dat zedelijk oordeel in het geweten is „het werken, het onmiskenbare machtige werken, van den heiligen God in de menschenwereld, dat zonde en onrecht er niet kunnen bestaan zonder als zonde en onmacht te worden gevoeld" (bl. 193).

Heel Bruinings zonde-opvatting kenmerkt zich door ondiepte en oppervlakkigheid.

Met het vraagstuk van den zedelijken voor- of achteruitgang weet hij dan ook geen raad. „Of ten opzichte der menschheid in haar geheel van zedelijken vooruitgang kan gesproken worden, dit hangt geheel af van wat men hierbij onder zedelijken vooruitgang verstaat. Bedoelt men ermede, of de zonde in de menschenwereld allengs geringer afmetingen aanneemt, dan is het dunkt mij, duidelijk, dat wij daarover niet kunnen oordeelen. Daartoe ontbreekt ons te zeer de vereischte nauwkeurigheid van gegevens. Alléén kan men, zou ik meenen, veilig stellen, dat noch de optimisten, die ons diets willen maken, dat wij zoo heerlijk zijn vooruitgegaan, noch de pessimisten, die vinden dat het hoe langer hoe slechter gaat, recht hebben. Verstaat men daarentegen onder zedelijken vooruitgang van het menschdom dit, dat de standaard van zedelijkheid, het besef wat het zedelijk ideaal behoort te zijn, rijst — en dit alleen kan er m. i. onder verstaan worden, dan is er zeker wèl reden om er van te spreken. Dat in onzen tijd veel als zonde en onrecht is erkend geworden wat zelfs de besten van vóór bijv. een paar duizend jaar als zoodanig nog niet erkenden, dat is toch wel buiten twijfel". (bl. 197).

Wordt hiermee de zedelijke ontwikkelingsleer der oude modernisten door Bruining niet weer binnen gesmokkeld ? Het specifieke van het christendom schakelt hij hier geheel uit. Dat daaraan een dieper zondebesef bij de christenvolkeren te danken is, komt niet in hem op. Hij blijft in het algemeene zweven en dit is zijn eenige houvast, dat God het werk der

heiligmaking in elke individueele menschenziel opnieuw aanvangt, Hij acht dit in zijn geheel een zaak van geloofsvertrouwen. „Maar dit vertrouwen is hier ook volkomen op zijne plaats. Wij weten, dat God den mensch tot heiligheid roept, op heiligheid heeft aangelegd. Dát is ervarings-feit. Wij kunnen alléén vertrouwen, maar mogen en moeten ook vertrouwen, dat Hij dit zijn werk niet laat varen. Waarom Hij het zóó, niet anders, niet vlugger — men vergeve mij de uitdrukking — niet voor ons meer zichtbaar doet, dit is een vraag, die wij menschen niet mogen stellen". (bl. 198).

Waar Bruining zich ten slotte op zijn geloofsvertrouwen terugtrekt, daar kan het ons niet euvel geduid, dat wij het ook doen, maar dan op het onze.

En dan komen wij aanstonds in gunstiger konditie te staan.

Zijn geloofsvertrouwen is gebaseerd op ervarings-feiten — een zeer schommelend begrip — en wijsgeerige bespiegeling — een uiterst subjektief werk.

Ons geloofsvertrouwen echter staat op het Deus dixit der revelatio specialis.

De inhoud van het artikel: *Het Geloof aan God en het zedelijk leven* kan misschien het best worden weergegeven door de slot-alinea te citeeren: „Ernstige zedelijkheid, begon ik met op te merken, is niet gebonden aan bewuste erkenning van God. Maar dit wil, heb ik hier ten slotte aan toe te voegen, niet zeggen, dat zij met die erkenning, met het geloof aan God, geen verband houdt. Ernstige zedelijkheid wordt steeds, voor het minst waar zij onder ons, op schristelijken bodem, zich vertoont, begeleid door het besef, dat zij alleen een werkelijk menschwaardig leven is. En een harer meest wezenlijke trekken is: eene belangstelling in den naaste, wie hij ook zij, die inderdaad toekenning aan dezen insluit van roeping tot en aanspraak op hetzelfde menschwaardige bestaan. Maar dit zijn gedachten, die alleen zin hebben in

verband met het geloof aan God en aan eene den mensch door God gestelde bovenzinnelijke bestemming. Dan is het echter ook eenvoudig gebrek aan doordenken: dit geloof aldus metterdaad in de levensrichting te huldigen en daaraan niet ook in zijn *denken* over leven en wereld een plaats te geven". (bl. 268).

Deze beschouwing kan door ons natuurlijk niet worden aanvaard.

Het zedelijkheidsbegrip wordt hier georiënteerd aan den mensch en zijn verhouding tot zijn medemenschen.

Niet aan zijn verhouding tot God.

De verhouding tot God is, hoe men het ook bezie, ten slotte postulaat.

Daar wringt 'm de schoen.

Dat Bruining in zijn: *Het voortbestaan der menschelijke persoonlijkheid na den dood,* het voor het geloof in dat voortbestaan opneemt, kan niet verwonderen. In een zijner vroegere opstellen wilde hij niet verder gaan dan de kwestie stellen. Nu wil hij de kwestie beantwoorden en wel in positieven zin.

Natuurlijk beaamt hij daarmee nog niet onze geloofsartikelen aangaande de opstanding des vleesches en het eeuwige leven.

Hij bedoelt alleen het voortbestaan van een zekere kern der menschelijke persoonlijkheid uit te spreken.

En dat is ongetwijfeld al veel in een tijd als de onze, waarin het onsterfelijkheidsgeloof meer en meer wordt losgelaten of door occulte richtingen geexploiteerd wordt op een wijze, die met loochening bijna gelijk staat.

Stringent is zijn betoog in deze niet.

Dat kan ook niet.

Want wat wordt er meer betwist dan z.g.n. ervaringsfeiten?

Niettemin is het aangenaam te lezen „Het onsterfelijkheidsgeloof is een geweldig geloof. De individueele mensch, een

zoo nietig breukdeel reeds in de menschenmaatschappij, laat staan dan in de groote wereldorde; die kleine individucele mensch bestemd om eeuwig te bestaan, om den geheelen, voor onze verbeelding tot in een eindeloos verschiet zich uitstrekkenden ontwikkelingsgang van het menschdom, zelfs om de gansche natuurorde te overleven: om dat vast te houden is een diepe indruk noodig van de verhevenheid en de waarde van het geestelijk leven. Daarom is terecht gezegd: om aan eeuwig leven te gelooven moet een mensch het eeuwig leven in zich gevoelen" (bl. 345).

Het sterkst wijkt Bruining van Scholten af in zijn beschouwing van de wilsvrijheid.

Scholten was evenals Opzoomer determinist, Bruining indeterminist.

De invloed van Hoekstra is aan hem niet voorbijgegaan. Determinisme en indeterminisme kwalificeert Bruining als de exponenten van twee diametraal uiteenloopende wereldbeschouwingen.

„Volgens die van het determisme de kosmos in zijn geheel, het gebied des geestes inbegrepen, een reusachtig mechanisme. Al wat werkt, ook de geest met zijn willen, slechts *doorgangspunt* van werking. Maar zoo in den grond der zaak overal slechts *schijn* van leven; dezelfde schijn van leven, die gewekt wordt door bewegingen van zuigerstangen en hefboomen eener machinerie. Daartegenover handhaaft het indetermisme in de erkenning van de spontaniteit van het echte leven. Allereerst in de eigene ziel; maar om het vervolgens van daar uit te vinden door den ganschen kosmos heen, ook in het schijnbaar mechanische natuurgebeuren, waarbij immers elk ding, elk element, op de werking van het hem omringende met *eigen* werking antwoordt". (bl. 380).

In een paar regels kritiek op dit eenzijdig indeterministisch standpunt uit te oefenen is ondoenlijk.

Langer er bij stil te staan valt buiten het bestek van mijn beschouwingen.

Men stelle zich met de kennisname ervan tevreden.

Het laatste artikel in dezen bundel: *Jezus van Nazaret en ons Geloofsleven*, vereischt evenmin nadere bespreking. Het bevat slechts een uitwerking van wat de schrijver vroeger omtrent de Christologie in de Dogmatiek heeft meegedeeld.

Ook van ons oordeel over den tweeden bundel geven we hier een resumptie.

In dezen bundel vindt men de groote trekken van Bruinings dogmatiek. Al bejammert men het van modernistische zijde, dat hij geen dogmatiek naliet, hier liggen bouwstoffen genoeg om er een dogmatiek uit op te trekken.

De gedachten hier uitgesproken worden gekenmerkt door een streng logisch verband.

Voorzoover zijn modernistisch standpunt het toelaat, nadert hij meer nog dan Scholten de traditie, maar wil met de traditie geen woordenspel drijven.

Hij oefent openlijke kritiek uit op het oude Modernisme, maar — althans in dezen bundel — stille kritiek op het Rechts-modernisme, dat echter nog minder zijn sympathie heeft.

Hoever zijn point de départ en het onze ook van elkander liggen, toch begroeten we met vreugde deze dogmatische beschouwingen, omdat ze voor ons een teeken zijn, dat geen enkele richting ten slotte het zonder belijning, zonder een dogmatiek kan stellen.



OVER HEBR. 11 : 1

door

Dr. J. A. C. VAN LEEUWEN te Utrecht.

De geschiedenis der exegese van Hebr. 11 : 1 toont aan, dat er in de verklaring van dit vers nog lang geen eenstemmigheid is bereikt.

Tendeele vloeit dit voort uit de verschillende beteekenissen, die het woord ὑποστασις heeft; ten deele ook hangt het samen met het verschillend dogmatisch en philosophisch standpunt der exegesen.

Ook in dit opzicht is de geschiedenis der exegese van dit woord zeer leerzaam en een duidelijke illustratie van de plaats, welke in de encyclopaedie der godgeleerdheid aan de exegese toekomt.

—

Ἔστιν δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων.

Een eerste moeilijkheid vloeit voort uit de onzekerheid, omtrent de beteekenis, die het woord ὑπόστασις heeft.

Dat de schrijver van Hebr. het woord nog twee malen gebruikt, geeft voor 11 : 1 geen licht; in 1 : 3 toch heeft het een zin, dien het 11 : 1 m.i. zeker *niet* kan hebben, nl. *wezen*. Ook in 3 : 14 τήν ἀρχην της ὑπόστασεως past deze beteekenis niet. Zoodat men, afgezien van de vraag, of ὑπόστασις 3 : 14 en 11 : 1 al dan niet op dezelfde wijze moet worden vertaald, met zekerheid wel kan zeggen, dat de schrijver het in meer dan één beteekenis gebruikt.

Buiten den brief a. d. Hebr. komt ὑφίστανι in het N. Test. nog voor 2 Cor. 9 : 4 en 11 : 17.

Een blik op de verschillende vertalingen maakt wel duidelijk,

dat ook op deze beide plaatsen alles behalve overeenstemming heerscht. De Staten-Vertalers zijn consequent, en vertalen overal, met uitzondering van Hebr. 1 : 3, waar zij „zelfstandigheid" hebben, met „vaste grond" ; de kantteekeningen echter bewijzen, dat zij een andere vertaling mogelijk achten. Bij 2 Cor. 9 : 4 zegt de kantteekening : „vaste grond", d.i. in mijn vertrouwen en vrijmoedigen roem over u" ; bij 2 Cor. 11 : 17 : „of : vertrouwen, vrijmoedigheid". Bij Hebr. 3 : 14 vinden wij de nadere verklaring voor de vertaling „vaste grond" in deze kantteekening : „zoo noemt hij het geloof een vast vertrouwen in Christus, omdat het ons Gods beloften bevestigt en in ons doet bestaan". En eindelijk, in Hebr. 11 : 1 wederom de keus : „of : een vast vertrouwen, d.i. hetgeen doet bestaan, of vast en als tegenwoordig staan de dingen, die van God in Christus beloofd zijn, en die derhalve door de hoop worden verwacht".

Nevens de vertaling der Staten-Vertalers vinden wij o.a. : verwachting, vertrouwen, toeverzicht, onderstelling, aangelegenheid, standpunt, enz.

Verscheidenheid genoeg dus !

Deze is niet zoo zonderling als het zou kunnen schijnen, daar al die onderscheiden vertalingen, door kommentatoren en vertalers gegeven, teruggaan op en rekening houden met de grondbeteekenis van ὑπόστασις; hierin ligt n,l. òf de handeling van het ὑφιστάναι òf het resultaat ; m.a.w. het duidt aan het leggen of zetten van iets onder iets anders, of ook : datgene, wat onder iets geplaatst, gezet is. Vandaar de mogelijkheden, hierboven aangeduid.

In ὑπόστασις kan gedoeld zijn op het blijvende, dat aan alle verandering en wisseling ten grondslag ligt, het „*wezen*" van een ding.

Het kan evenzeer „*basis, vaste grond*" beteekenen als „*voornemen*" en, een handeling of eigenschap aanduidende, waardoor men „voor iets (pal) staat", den zin hebben van „*standvastigheid*".

Stellen wij de vraag, of het spraakgebruik der LXX soms

méér licht ontsteekt over de vertaling, die van Hebr. 11 : 1 moet gegeven, dan wijst het antwoord voorloopig in de richting van eenzelfde onzekerheid.

De LXX hebben ὑπόστασις voor verschillende Hebr. woorden, in de meeste gevallen van een stam, die de vertaling door ὑπόστασις begrijpelijk maakt of wettigt.

Zoo heeft Dt. 11 : 6 de Masor. tekst יְקוּם bestand, wezen, St. Vert. al wat bestaat, LXX: ὑπόστασις. In Gen. 7 : 4, 23 is hetzelfde Hebr. woord in LXX door ἀνάστεμα weergegeven.

Het Hebr. מַצָּב dat o.a. = militaire post, bezetting is, vertalen LXX 1 Sam. 13 : 21, 14 : 4 met ὑπόστασις, 2 Samuel 23 : 14 met hypostèma, terwijl zij, zonderling genoeg, 1 Sam. 14 : 1, 6, 11 en 15 eenvoudig een transscriptie van het Hebr. geven: Μεσσαβ, Μεσσαφ.

Dat voor חֶלֶד = het uithouden, de duur, Ps. 39 : 6 en 89 : 48 LXX hypostasis hebben, is zeer begrijpelijk. Elders, Ps. 49 : 2, waar St. Vert. „wereld" heeft, hebben LXX οἰκουμενη, Job. 11 : 17, St. Vert. „tijd", LXX εὐχη, wat op een andere lezing of op misverstand berust.

Ook מִחְיָה, levensbehoud, levens-onderhouding, is in LXX door hypostasis zoès weergegeven, Richt. 6 : 14; in Richt. 17 : 10 door εἰςζωησου, evenals Gen. 45 : 5, in 2 Kron. 14 : 12 door περιποιησις.

In dit geval staat dus hypostasis niet op zichzelf, maar heeft, om het Hebr. aequivalent weer te geven, terecht den genit ζωῆς bij zich.

Ps 69 : 2 hebben LXX voor מַעֲמָד hypostasis basis, vaste grond. Eveneens: hypostasia.

Dt. 1 : 12 Hebr. מַשָּׂא last,

Ezech. 26 : 11 Hebr. מַצֵּבָה.

Ezech. 43 : 11 Hebr. תְּכוּנָה.

Minder duidelijk is, waarom Nah. 2 : 7 een Hophal-vorm van נָצַב in LXX met hypostasis is vertaald, al is de grondbeteekenis van נָצַב = planten, vastzetten. De beteekenis van Nah. 2 : 7 is duister; misschien moet vertaald

worden : besloten is, zij wordt ontbloot. Waarschijnlijk hebben LXX iets anders gelezen dan de Masor tekst heeft.

Voor Hebr. ס ד = raad, geheim, Jer. 23 : 22 hebben LXX ook hypostasis eveneens voor Hebr. כִּנְעָה = pak, bundel Jer. 10 : 17.

In Ps. 139 : 15 hebben LXX misschien in plaats van רֻקַּמְתִּ gelezen een woord, dat met יְקוּם verwant is, zie bov. Dt. 11 : 6.

Eindelijk vinden wij in LXX hypostasis nog voor het Hebr. תּוֹחֶלֶת = verwachting, hoop, en מִקְוֶה = hoop; het eerste Ps. 39 : 8, het tweede Ruth. 1 : 12 en Ezech. 19 : 5.

Beide Hebr. woorden worden elders in LXX anders vertaald, מוֹהֶלֶת door εὐφροσύνη, Spreuken 10 : 28, door καύχημα Spr. 11 : 7 door ελπίς, Klaagl. 3, 18, terwijl Spr. 13 : 12 en Job. 41 : 1 de Hebr. en de Gr. tekst aanmerkelijk verschillen ; en מִקְוֶה door ἐλπίς Job 4 : 6, 5 : 16 en 7 : 6.

Dit overzicht bewijst o.i. wel, dat de LXX over de beteekenis van hypostasis geen uitsluitsel kunnen geven.

Het verst verwijderen zij zich van de grondbeteekenis van het woord, door het te geven als vertaling van תּוֹחֶלֶת en מִקְוֶה

Mede hierom komt mij de vertaling „vast vertrouwen", „verzekerdheid" minder aannemelijk voor.

Temeer, omdat de genit., die op hypostasis volgt, gewoonlijk die van een pronomen personale, en een gen. subj. is ; cf. Ezech. 19 : 5 ἡ ὑπ'' αὐτῶν, Ps. 39 : ἡ υπ'' μου. Alleen Ruth 1 : 12 wordt hypostasis gevolgd door een gen. obj. : hyp. tou genèthènai me andri.

Bovendien is *hoop, verwachting,* nog niet hetzelfde als *vast vertrouwen.* Een omschrijving als bijv. Delitzsch, die „Zuversicht" vertaalt, van deze vertaling geeft, bewijst wel, dat hij de grondbeteekenis van hypostasis niet uit het oog verliest : „das feststehende standhafte beständige Erharren solcher Dinge, welche, weil zukünftig, Gegenstand der Hoff-

nung sind". Doch met deze paraphrase is m.i. toch de vertaling, zuversicht niet genoegzaam gerechtvaardigd.

En verder is de vraag, of de vertaling *vast vertrouwen* niet te veel het subjectieve op den voorgrond stelt naast de 2de helft van vs. 1 πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων.

De beteekenis van ἔλεγχος vereischt m.i. ook voor hypostasis eene vertaling, waarbij een objectief moment, dat er toch ongetwijfeld in ligt, meer tot zijn recht komt.

Daarom wil ik de aandacht vestigen op nog een andere mogelijkheid: blijkens de papyri heeft hypostasis niet alleen den zin van *vermogen* zooals bijv. blijkt uit P. Oxy 336, 26 en 139, 28: κινδύνῳ ἐμῷ καὶ τῆς ἐμῆς ὑποστάσεως, d.i. met risico van mijzelven en van mijn vermogen, maar het komt ook in een andere beteekenis voor.

En wel in den zin van: iemands artikel op den „legger", (het kadastrale register der onroerende eigendommen); zoo P. Oxy 237, IV, 30 en 237 VIII, 26, 34. 42.

Volgens Grenfell en Hunt, de uitgevers der Oxyrrhynchus-papyri wordt hier hypostasis gebezigd voor het geheel van documenten, die betrekking hebben op den eigendom, die in de archieven berusten en bewijs van eigendom vormen.

Deze beteekenis zou m.i. uitnemend passen voor Hebr. 11 : 1. De papyrus, waarnaar hier verwezen is, is uit het laatst der 2e eeuw en zeer wel is het mogelijk, dat hypostasis reeds vroeger in dezen zin is gebruikt. en aan den schrijver van Hebr., ± 80, het woord in deze beteekenis bekend was.

„Geloof nu is inderdaad bewijs van eigendom van hetgeen gehoopt wordt".

Bij deze opvatting komt, meer dan door de vertaling „vaste grond" of „vast vertrouwen" de betrekking tot haar recht. die er tusschen het geloof en zijn object bestaat.

En een tweede voordeel is, dat door deze vertaling de parallelie met de tweede helft van het vers zuiverder bewaard blijft.

Men behoeft nog niet, gelijk Schlatter doet (Der Glaube in N. T. [3]) den genit οὐ βλεπομένων als gen. subj. te nemen, omdat, naar hij zegt, het woord „Ueberführung" Aktiven Sinn hat, und ein Subjekt fordert, welches überführt". Zoo wordt het geloof „bewijsmiddel van de onzienlijke dingen", een middel, waarvan de οὐ βλεπόμενα zich bedienen. Ook al acht men deze waardeering van den genit. als gen. subj. niet juist, toch ligt ook in het woord ἔλεγχος ontegenzeggelijk de relatie uitgedrukt tusschen het geloof en de οὐ βλεπόμενα.

Anders gezegd: ook hierin is de louter subjectieve opvatting van πίστις, die in het woord zelf geenszins ligt, maar in de verzwakte beteekenis, die in onze taal „geloof, gelooven" heeft verkregen (zie Grosheide Hebr. blz. 133) zou kunnen worden gevonden, afgesneden.

—

Ter toelichting van dit laatste moge hier een greep volgen uit de geschiedenis der exegese.

Een vergelijking nl. van hetgeen Thomas Aquinas over Hebr. 11 : 1 ten beste geeft met de exegese van Calvijn.

Zij geven een verschillend antwoord op de vraag, of Hebr. 11 : 1 moet beschouwd worden als eene *definitie* van het geloof.

Thomas Aq. antwoordt bevestigend. Hij vindt hier een descriptio en een diffinitio van het geloof, die hoewel duister, toch volledig is („fidei descriptio, quae licet obscura, tamen completa est; diffinitionem fidei ponit complete quidem, sed obscure").

Calvijn voegt de verklaring van 11 : 1 bij die van 10 : 36-39, en acht 11 : 1 ten onrechte als het begin van c. 11 gezet. Wie dit gedaan heeft, zegt hij, heeft op een verkeerde manier den context verbroken.

En hij meent, dat zij het ver mis hebben, die oordeelen, dat hier een regelrechte definitie van het geloof wordt gegeven; want de apostel handelt hier niet

over de gansche natuur van het geloof, doch hij koos een gedeelte, dat met zijn opzet hier overeenkwam, nl. dat het geloof altijd met lijdzaamheid gepaard ga.

In overeenstemming met deze onderscheiden opvatting loopt beider exegese dan ook langs geheel verschillende lijnen.

Trachten wij deze te volgen, dan maken wij ook hier kennis met een verschil, dat van principieele, en daarom voor de gansche theologie van diep ingrijpende beteekenis is.

Thomas Aq., vooropstellend, dat hier een volledige definitie van het geloof is, merkt op, dat er dus sprake moet zijn van *inhoud* en van *doel* van het geloof.

Het geloof, als „theologische deugd" heeft als object en als doel hetzelfde, nl. God. Eerst wordt gesteld, waarop het geloof zich richt, en welk doel het heeft, in de tweede plaats z'n eigenlijke materie: „een bewijs van hetgeen niet gezien wordt".

Daar de actus van het geloof gelooven is, een actus van het intellect op één ding gericht, op bevel van den wil, moeten het object van het geloof en het doel van den wil overeenkomen. De „eerste waarheid" nu is object van het geloof, nl. de zaligheid, deze is op verschillende wijze, in „via" en „in patria"; immers „in via" bezit men de „eerste waarheid" niet, doch men hoopt er op .... Doel van het geloof is de verwerving van hetgeen men hoopt, nl. de eeuwige zaligheid".

Bij vs. 1a, „fides substantia sperandarum rerum", houdt Thomas zich bezig met de vraag, waarom, terwijl toch het geloof eerder is dan de hoop, het toch door deze wordt gedefinieerd? Want wat later is moet gedefinieerd door het eerdere en niet omgekeerd.

Het antwoord is: „met betrekking tot het *goede* is de wil, die als subject hoopt, de eerste; met betrekking tot het *kennen* is het intellect het eerste. In zekeren zin is het goede onder het ware, in zoover nl. het intellect het ware grijpt, en dus het ware een zeker goed is. Doch in zoover de wil beweegt (tot gelooven), is het ware onder het goede".

Om dit te begrijpen, moeten wij in het oog houden, dat Thomas ook in het geloof den habitus (het geloofs-vermogen) onderscheidt van den actus (het gelooven). En iedere habitus moet gedefinieerd worden door de betrekking die de actus heeft tot het object, dat één is met het doel.

Over de beteekenis van πραγματων door vulg. evenals 1 :3 en 3 : 14 ook hier met *substantia* weergegeven, zegt Thomas, dat het op verschillende manieren kan worden uitgelegd. En wel 1⁰. *causaliter*. Zóó, als substantia, doet het in ons bestaan hetgeen wij hopen, enz. ; 2⁰. *essentialiter*, zoodat het geloof de substantie, d,i. de essentie is van hetgeen men hoopt. Het wezen der zaligheid is niets anders dan het aanschouwen van God. „Dit nu zien wij in de „scientiae liberales", wanneer iemand één van deze wil aanleeren, moet hij eerst haar beginselen ontvangen, die hij behoort te gelooven, wanneer ze hem door den leermeester worden overgeleverd. Hij toch, die leert, moet gelooven ; dit is een allereerste eisch. En in die beginselen is in zekeren zin de geheele wetenschap vervat, gelijk de conclusies in de praemissen. Wie dus de beginselen van die wetenschap heeft, heeft haar wezen(substantia). bijv. der geometrie. En indien geometrie het wezen (essentia) der zaligheid was, zou hij, die de beginselen der geometrie had, in zekeren zin het wezen(substantia) der zaligheid hebben. Ons geloof nu is, dat wij gelooven, dat de zaligen God zullen zien en Hem zullen genieten. En daarom, willen wij hiertoe komen, moeten wij de beginselen van deze kennis gelooven. Dit zijn de geloofs-artikelen, welke de geheele hoofdsom van deze wetenschap bevatten, daar de aanschouwing van den drieëenigen en eenen God ons gelukzalig maakt".

Ten opzichte van vs. 1*b*: „een bewijs van hetgeen men ziet" (Thomas voegt er nl. ελπιζομένων bij οὔ βλεπομενων niet bij ἔλεγχος,) zegt hij het volgende : „deze woorden raken de geloofsdaad met betrekking tot zijn eigenlijken inhoud. De eigenlijke geloofsdaad *(actus* fidei, in onderscheiding van den *habitus)* toch, al heeft zij betrekking op den wil, is niettemin in het intellect als in haar subject ; want

haar object is het ware, hetgeen naar zijn aard tot het intellect behoort". Zoo is de weg gebaand om af te meten welken graad van *zekerheid* het geloof met zich brengt.

Immers, zoo gaat de redeneering dan voort, „in de actus van het intellect is onderscheid. Sommige geven alle mogelijke zekerheid tot de volledige aanschouwing van hetgeen begrepen wordt; dit geldt bijv. de eerste beginselen van iets; want hij, die begrijpt, dat ieder geheel grooter is dan één zijner deelen, ziet dit en is verzekerd.

Dit is ook het geval met de wetenschap, en zoo geven intellect en wetenschap zekerheid en aanschouwing.

Er zijn ook andere gevallen, waarin geen van beide wordt bereikt, nl. wanneer men „twijfelt" en „meent". Het geloof nu houdt het midden tusschen deze; want het geloof bewerkt de toestemming in het intellect, en dit kan op tweeërlei wijze geschieden: ten eerste omdat het intellect bewogen wordt tot toestemming door de evidentie van het object, dat in zichzelf kenbaar is, zooals bij de principia, of gekend wordt door iets anders, dat in zichzelf kenbaar is, zooals duidelijk is in de wetenschap der astronomie; ten tweede stemt het intellect iets toe niet vanwege de evidentie van het object. waarin niet een voldoende motief is. Daarom is het intellect niet verzekerd, maar twijfelt, nl. wanneer het naar de ééne zijde niet meer grond heeft dan naar de andere. Of het heeft eene „meening", nl. indien het wel grond heeft naar de eene zijde, die niet volkomen tot rust brengt, maar met vrees naar de tegengestelde richting gepaard gaat.

Het *geloof* nu zegt geen van deze beide zonder meer. Want het is niet, als in het eerstgenoemde geval, zichzelf evident, en evenmin twijfelt het als in het laatstgenoemde; maar het wordt naar beide zijden bepaald met eenige zekerheid en vaste adhaesie door zekere vrijwillige keus.

Deze keus nu bewerkt de goddelijke autoriteit, en het intellect wordt door deze keus bepaald, om de geloofszaken vast aan te hangen en ze zeer sterk toe te stemmen. Zoo is „gelooven" = met toestemming kennen. De eigenlijke

inhoud dus van den geloofs-habitus zijn de dingen, die niet gezien worden. De zienlijke dingen worden gekend, niet geloofd (agnitionem habent, nou autem fidem). De geloofsdaad is een gewisse adhaesie, door den apostel „bewijs" genoemd, daar hij de oorzaak neemt voor het gevolg, want een bewijs verschaft geloof in een twijfelachtige zaak . . . Men zou dus kunnen zeggen, dat het geloof een gesteldheid van den geest is, waardoor het eeuwige leven in ons begint, het intellect doende toestemmen de dingen, die niet gezien worden".

Ten slotte wijst Thomas Aq. er op, dat door de in Hebr. 11 : 1 gegeven definitie het geloof onderscheiden wordt van alles, dat (overigens) tot het intellect behoort. Omdat het geloof een „bewijs" wordt genoemd, wordt het onderscheiden van een „meening", „twijfel" en „vermoeden", want door deze wordt geen vaste adhaesie van het intellect aan iets verkregen. En doordat het heet: „van de dingen, die niet ezien worden" wordt het geloof onderscheiden van het ezit der principia en van „wetenschap".

Deze opvatting, die van beteekenis is voor de zekerheid des geloofs, hangt samen met de scholastieke kenleer. Ook elders wordt zij door Thomas Aq. voorgestaan.

Zeer kort en duidelijk is hetgeen hij aanteekent bij Rom. 1 : 17. Het geloof brengt een zekere (quendam) met zekerheid gepaarde toestemming aan hetgeen niet gezien wordt, door den wil, want niemand gelooft tenzij gewillig. Diensvolgens verschilt hij die gelooft van iemand die *twijfelt*, daar deze naar geen van beide zijden toestemt. Hij verschilt ook van iemand, die een *meening* heeft; deze stemt toe naar ééne zijde, niet met zekerheid, maar met vreeze voor het tegengestelde. Hij (de geloovige) verschilt ook van een, die *weet*, die met zekerheid toestemt uit redelijke noodzakeheid. Zoo houdt dus *geloof* het midden tusschen *weten* en *meenen*.

—

Leggen wij naast deze definities en distincties, die, hoewel

in een commentaar voorkomend, zich vrij ver van exegese verwijderd hebben, hetgeen Calvijn in zijn commentaar bij Hebr. 11 : 1 aanteekent, dan valt een in menig opzicht opmerkelijk verschil te constateeren.

C. 11 : 1 behoort volgens Calv. bij 10 : 36—39. De gedachtengang is deze: wij zullen nooit tot den eindpaal der zaligheid komen, tenzij wij met lijdzaamheid zijn toegerust. Het geloof roept tot dingen, die ver verwijderd zijn, en die wij nog niet bezitten; noodzakelijk besluit dus het geloof ook lijdzaamheid in zich.

Wat de verklaring van vs. 1 aangaat, zegt Calvijn het volgende: geloof is hypostasis elpizomenoon; wij weten, dat wij hopen niet hetgeen ons ter hand is, maar hetgeen nog verborgen is, of waarvan het genot althans nog tot een anderen tijd wordt uitgesteld.

Hij verklaart hypostasis als „fultura" of „possesio", een bezitting waarop wij den voet vastzetten. En bezit waarvan? Van niet-aanwezige zaken, die nog niet onder onze voeten liggen, evenals zij ons begrip verre te boven gaan.

Over het woord ἔλεγχος dat hij door *demonstratio* vertaalt, zegt Calvijn; een bewijs bewerkt, dat de dingen duidelijk worden en heeft gewoonlijk slechts betrekking op datgene, wat tot onze zintuigen behoort. En zoo weerspreken deze beide elkaar: bewijs van de dingen, die men niet ziet; en nochtans komen zij uitnemend overeen, wanneer er sprake is van het geloof. Want de H. Geest toont ons verborgen dingen, waarvan geen enkele kennis tot onze zinnen kan doordringen. Eeuwig leven wordt ons beloofd, maar wij zijn gestorven; ons wordt gesproken van een zalige opstanding, intusschen zijn wij door bederf omvangen; wij worden rechtvaardig verklaard, en in ons woont de zonde; wij hooren, dat wij gelukzalig zijn, intusschen worden wij door eindelooze ellenden overvallen; ons wordt een toevloed van alle goed beloofd, doch in sterke mate hongeren en dorsten wij; God roept, dat Hij ons terstond nabij zal zijn, doch Hij schijnt doof voor ons roepen.

Wat zou er geschieden, als wij niet op de hoop konden steunen, en onze geest onder voorlichting van het Woord en den Geest Gods midden door de duisternis boven de wereld zich niet verhief?

Daarom heet terecht het geloof een vast vertrouwen (of: standhouden, subsistentia) in zaken, die nog in hope zijn, en een bewijs van hetgeen niet gezien wordt".

—

Op de vraag, wie van de twee, Thomas Aq. of Calvijn, hier beter voldoet aan den eisch, dien men billijkerwijs aan een goede exegese mag stellen, kan het antwoord niet twijfelachtig zijn.

De groote scholasticus neemt ook Hebr. 11 : 1 als een definitie, zonder verder op het verband te letten, waarin het staat.

De reformator en schrift-uitlegger van Genève let allereerst op het verband, en geeft van hier uit een verklaring van de uitspraak die wij bij Hebr. 11 : 1 aantreffen.

Ook hier blijkt — wat trouwens in de rede ligt — dat beider exegese in verband staat met en onder den invloed van hun dogmatische standpunt, dus ook van hun verhouding tot de H. Schrift.

En juist bij een woord als Hebr. 11 : 1 komt dit zeer scherp en sprekend uit. Voor Thomas Aq. is het intellect onfeilbaar in de aanschouwing van het object zijner kennis.

Wie de principia eener scientia bezit, heeft daarin die geheele scientia, omdat in de principia alles besloten is, wat er logisch uit kan worden gededueerd.

Een onderdeel der „philosophia" [1]) heet „theologica" of „scientia divina". Hetgeen de menschelijke kennis te boven gaat, moet de mensch niet door middel van de rede onderzoeken, maar het is door God geopenbaard door het geloof.

Dezelfde zaken, waarvan de philosophicae disciplinae handelen voor zoover zij kenbaar zijn bij het licht der

[1]) Summ. theol. prolog. Qu. I, art. I.

natuurlijke rede, kan een andere „scientia" behandelen voor zoover zij gekend worden bij het licht der goddelijke openbaring. Daarom verschilt de theologie, welke tot de „heilige leer" behoort, naar den aard van die theologie, welke een onderdeel der philosophie uitmaakt. [1])

Zijn alzoo de theologia naturalis en de theol. revelata onderscheiden, het geloof, dat onder de theologische deugden behoort, heeft tot formeel object de „veritas prima", tot materieel object al hetgeen krachtens goddelijke openbaring wordt geloofd. [2])

Wat den „actus fidei internus" aangaat, maakt Thomas allerlei onderscheidingen, die hier niet ter zake doen.

Om de zaligheid te verwerven, is het noodig, dat de mensch God gelooft, zoowel in die dingen, die boven de menschelijke bevatting zijn als in die, welke door de natuurlijke rede kunnen bewezen worden.

De voornaamste stukken des geloofs moet hij explicite gelooven, de overige, welke in de H. Schrift vervat zijn, tenminste impl cite. [3]) Een dergelijke fides implicita is, in dezen gedachtengang, voldoende, daar in de „capita prima fidei" als in de principia van deze scientia alles besloten ligt.

Bij Calvijn niets van deze intellectualistische conceptie.

Hij gaat uit van de belijdenis der Souvereiniteit Gods als den Deus Creator ; hierin is een primaire relatie gegeven.

Voor hem is de H. Schrift — anders dan voor Thomas Aq. — niet een reeks van geopenbaarde waarheden, die boven de menschelijke bevatting zijn, en voor de rede niet bereikbaar, maar het Woord Gods, waarin in wet en evangelie, de relatie van God tot den zondaar, en van den zondaar tot God, haar vorm vindt geteekend.

En het geloof is voor hem niet een toestemmen van hetgeen door God geopenbaard is ; maar een aangrijpen van de belofte Gods, en in die belofte bezitten de zuivere, herstelde relatie.

Zoo is Calvijns opvatting ook van Hebr. 11 : 1 een

---

[1]) Ibid. [2]) Summ. th. II, 2, quaest. 1 art. 2. [3]) Ibid. qu. 2 art. 5.

reductie. Hij wijst de opvatting af, dat wij hier een volledige definitie van het geloof zouden hebben.

Het is de vraag, of dit juist is. Naar den vorm toch komt Hebr. 11 : 1 overeen met meer dan ééne regelrechte definitie bijv. bij Philo [1]).

Maar óôk al ziet men in Hebr. 11 : 1 een definitie van het geloof, toch blijft waar, dat terecht hier het geloof tot het religieuze beperkt blijft, omdat het, blijkens het verband, betrekking heeft op de belofte, het woord Gods.

Hiermede strijdt ook vs. 3 niet. Schijnbaar is hierop het zooeven gezegde niet van toepassing. Doch vraagt men zich af, hoe de schrijver hier komt te gewagen van de aeonen als bereid door het spreken Gods, dan moet m.i. het antwoord luiden : hij stelt zich voor, in een gansche reeks van voorbeelden de beteekenis en waarde van het geloof als hypostasis elpizomenoon te illustreeren. Vanwaar zal hij de voorbeelden grijpen ? Vanwaar elders dan uit de H. Schrift? En nu begint hij niet met Abel, maar met Gen. 1, de schepping.

Zoodat ook bij dit voorbeeld de religieuze beteekenis van het geloof in zijn betrekking tot het Woord Gods moet gehandhaafd worden.

Het is dan m.i. ook niet juist bij Hebr. 11 : 1 aan de formeele functie van de πίστις en op grond van dit woord te spreken van de pistis in haar algemeenen zin als van beteekenis voor de wetenschap in het algemeen.

Nog minder lijkt het mij gewettigt, met beroep op Hebr. 11 : 1 aan de pistis in algemeenen zin een functie toe te kennen als reageerend tegen het Scepticisme. [2])

Hetgeen de schrijver van Hebr. zegt c 11 : 1 heeft m.i. geen beteekenis voor de bepaling en de grondslagen der wetenschappen ; wel voor de kennis en waarde van het geloof in religieuzen zin.

In dit opzicht heeft ook hier Calvijn in zijn exegese zeer juist gezien.

---

[1]) Vgl. Leg. alleg. III, 211. De congr. erud. gr. 79, Qu. deuss. imm. 87

[2]) Vgl. Kuyper, Encycl. II, 72 v.



KRONIEK.

Over RU. — Traditie-trouw. — Vergeten werken? — Ook de principieele kant. — Roomsche inzichten — Onze synode op den goeden weg. — Onze scholen niet zonder gebreken ten opzichte van RU. — Kerkgeschiedenis en catechisatie. — Een andere methode.

Heel veel werd er in de laatste jaren in Duitschland geschreven over RU. RU — dat is zoo langzamerhand een afkorting geworden, die men niet meer verklaart. „Religions-Unterricht" is 't onderwerp van een niet meer te overziengroot aantal grootere en kleinere werken. Men studeert en debatteert over allerlei kwesties, die met RU samenhangen... en intusschen is tot nog toe alles vrijwel zijn ouden gang gegaan.

Toch zijn er verschijnselen, die erop wijzen, dat zoo langzamerhand de nieuwe richting, die tot dusver veelal theoretiseerde, ook practisch invloed zal ontvangen. En dat is gelukkig. Want het is noodig, dat er verandering komt.

Ook bij ons. Er zal dan trouwens ook iets nieuws komen. Immers het nieuwe leerboek voor de catechisatie is in bewerking, en we twijfelen geen oogenblik of dit boek, dat, in zijn vorm, voor de catechisaties iets nieuws brengt, is een symptoom. Een teekening van den nieuwen tijd. In welken we begrijpen, dat ook onze catechisaties ten formeele op de hoogte moeten staan van het andere onderwijs, dat immers over de beste hulpmiddelen beschikt, en dat bij den dag beter wordt — naar het heet.

Nu is het inderdaad waar, dat het godsdienst-onderwijs,

zooals het gegeven wordt op de catechisaties, èn in methode èn wat betreft de leermiddelen en de leerboeken, verre overtroffen wordt door het schoolonderwijs. De algemeene onderwijsleer is die van de catechetiek heel ver vooruit. Niet alleen, dat de oude klacht over catechisatie-lokalen, zonder frissche lucht en zonder platen, zonder goede zitbanken en zonder gezelligheid, nog steeds van kracht is, voor de meeste plaatsen — ook de methode, waarnaar men onderwijs geeft, is nog ver van overtroffen, in den regel.

Er bestaat, ook wat catechiseeren betreft, onder ons een zekere traditie.

Opening. Namen afroepen. Vragen overhooren. Les uitleggen en onderwijs geven. Sluiting.

Nu is het niet de taak van een kroniekschrijver, om over deze dingen iets te zeggen. Veel beter kan hij wijzen op verschijningen in de boeken-wereld, die menschen, die zich een weinig voor deze kwestie interesseeren, iets verder kunnen brengen.

En dan denk ik allereerst aan Dr Hoekstra's „Psychologie en Catechese". Ik vraag me wel eens af: zijn zulke studies nu werkelijk voor niets gepubliceerd? In het algemeen heeft men — waarom het verzwegen? — in de predikantenwereld zoo ongeveer de houding van: „wel mooi — maar man, begin daar nou eens aan. Mooie theorie, maar niks voor de practijk. Laat ze vragen leeren, dat moesten wij vroeger ook." En verder gelooft men van de beteekenis van de psychologie voor de catechese nog niet zoo heel veel. Zal 't komen, wanneer een nieuw geslacht, door mannen, die er wel veel voor voelen, opgevoed, in de practijk komt?

We kunnen intusschen een voorbeeld nemen aan Rome. Wie de literatuur-lijst ziet, die zij kunnen aanbieden, staat verbaasd. Onder redactie van Holzhausen werden de referaten, die op het congres „für Katechetik" te Weenen in 1912 gehouden werden, uitgegeven. En achter in deze uitgaaf vinden we een lijst van Roomsche werken, van de hand van H. Stieglitz; een soort bibliografie in zakformaat. En

dat er bij de Roomschen niet slechts een zekere schrijflust bestaat, dat men niet alleen de menschen laat praten, maar ook hun woorden en hun boeken leest, blijkt bijv. wel uit het feit, dat van de Methodik des Kath. RU van Pötsch nog niet lang geleden een zeventienden druk verscheen, terwijl van de Methodik van Schiefer in 1921 de 12e, maar ook nog de 16e druk van de pers kwam. Zulke dingen zeggen toch wel iets.

Bizonder overzichtelijk, en helder geschreven is het vierde deel van de (Roomsche) Handbücherei der Erziehungswissenschaft. Dr H. Mayer behandelt in dit deel de „Religionspädagogische Reformbewegung". Merkwaardig is het, dat de Schrijver, na in het eerste hoofdstuk te hebben gehandeld over „Die religiöse Psyche und das religiöse Lehrgut", dadelijk begint met in het tweede hoofdstuk te handelen over de methode. Hij moge nu ál het RU al op het oog hebben, het is toch een symptoom van het minder scherp principieel denken, het minder precies kerkrechtelijk óók de puntjes op de i's zetten, dat we bij „reform-richtingen" meer aantreffen, dat een hoofdstuk, waarin gehandeld wordt over het onderwijs, dat de kerk geeft, door de ambtsdragers, ontbreekt. En daarom worden we over de principieele plaats van de catechese in het RU ook niet veel wijzer.

Hier kunnen wij ook weer iets leeren. Op den duur toch zal een min of meer toegeven aan de „practische" richting, die van geen principieele betoogen wil weten, zich wreken. Zulk een houding kunnen we natuurlijk wel verwachten van iemand als Niebergall. Maar diezelfde Niebergall, die spot met scholastische definities, geeft toch een overzicht van het RU, waarbij hij het catechetisch onderwijs zelfs apart bespreekt, en oog blijkt te hebben voor het aparte karakter van dit onderwijs. (Niebergall, Pract. Theol. II 352 sqq.)

Natuurlijk ziet Niebergall de principieele beteekenis van de catechisatie wel iets anders, heel veel anders zelfs, dan Prof. Biesterveld in zijn „Karakter der catechese." Maar desondanks maakt hij toch eenige juiste opmerkingen. Er moet

in het catechisatie-lokaal ook een andere stemming heerschen, een andere atmosfeer zijn dan in een schoollokaal. Want de catechisatie heeft een geheel eigen karakter. Deze gedachte mag wel eens worden vastgehouden. Men krijgt zoo af en toe wel eens den indruk, dat de predikanten van meer dan één plaats denken, dat catechiseeren eigenlijk beteekent: schoolhouden. Al is 't dan met wat andere leerstof en leermethode. En sommigen nemen juist datgene, wat ze *niet* van de school overnemen moeten, over: een onderwijzerstoon en een meesters-houding, in zijn ongunstigen zin dan bedoeld.

Verschillende vragen, die met deze van de juiste catechiseer-methode samenhangen, worden mooi besproken in het artikel van Dietrich Vorwerk, in Ev. Freiheit, 1906, 496 sqq. Vorwerk, die voor de lezers van deze Kroniek geen onbekende is, behandelt in dat artikel de verhouding van de kinderzielkunde tot de catechisatie. Niet zoo breed als Prof. Hoekstra het doet, in zijn straks aangehaald boek, maar in zooverre weer met andere visie, als Prof. Hoekstra natuurlijk niet, en Vorwerk wèl over aan eigen onderzoek ontleende gegevens beschikt.. Het in 1913 te Leipzig uitgegeven werk van Joh. Steinbeck over de catechisatie: „Der Konfirmandenunterricht", is, hoewel het standpunt van den schrijver allerminst het onze is, toch zóó geschreven, dat meer dan één pagina voorloopig beteekenis houdt ook voor ons.

De studies, die in verband met den vorm van de leerstof zijn gepubliceerd stellen het besluit van de Generale synode van dezen zomer in het gelijk. Tenminste voor zoover de synode besloot voor het leerboek der grootere catechisanten de vraagmethode te laten vallen.

Zoo zegt de bovengenoemde Dr. H. Mayer: „Eine radikale Abhilfe dieses Miszstandes tritt ein, wenn auf die Frageform völlig verzichtet wird (met die misstand bedoelt de schrijver de droogheid en de gedwongenheid van het onderwijs) und dafür die Lehrsätze mit verbindendem Text hingestellt oder dieselben in zusammenhängenden Lehrstüken verbunden werden.........

Der Wiener Katechetenverein veranstaltete 1915 ein Preisausschreiben in diesem Sinne. Daraus erwuchs in weiterer Folge das : „Gröszere Religionsbüchlein" von Stieglitz."

Nu vergete men niet, dat hier een Roomsch schrijver aan het woord is. En de Roomschen zijn in den regel veel meer dan wij protestanten gebonden aan de vormen, die kerkelijk eenmaal geijkt zijn. Wanneer dus van die zijde een veroordeeling komt van den vraag-en-antwoord-vorm, dan kunnen we er werkelijk wel op rekenen, dat gewichtige motieven hen moeten hebben gebracht tot het inslaan van nieuwe banen.

Mayer merkt ook nog op, dat zelfs de uiterlijke vorm, waarin het eventueele leerboek voor den dag komt, niet onverschillig is. „Druck, Typen und Verteilung über die Fläche der Seite sollen der Bedeutung des Inhaltes angemessen sein, und in wohltuenden Verhältnissen abgewogen sein."

Dat zijn van die kleine dingen, waarop men niet zoo dadelijk let. Maar toch is deze opmerking volkomen juist.

Aan het vraagstuk van de verandering van den catechismusvorm werd van Roomsche zijde zelfs meer dan een boek gewijd. We denken hier b.v. aan R. Schermer Zur Catechismusreform, dat reeds in 1899 uitkwam, en aan het boek van B. Schubert, Zur Reform des catechismus und der Catechese. (1906.)

Jammer dat ons nog steeds een goede Gereformeerde „Catechetiek" ontbreekt. Dr. A. Kuyper legde voor zulk een werk den grondslag in zijn „Encyclopaedie". Wat de Professoren Biesterveld, Sillevis Smitt, en vooral Hoekstra schreven bouwde op dezen grondslag voort. Maar er is nog geen afgerond geheel. Zou zoo langzamerhand de tijd niet gekomen zijn, dat iemand zich aan het bewerken van zulk een boek zet ?

RU is iets heel belangrijks.

Ook het RU op onze scholen.

Hoe staat het daar ?

Het komt voor, dat op *onze* scholen, die Bijbelsche geschiedenis, en die catechismus, nu ja, zoo'n beetje worden beschouwd als dingen, die men nu eenmaal als leervak heeft.

Maar overigens laat men 't er bij, wanneer het eens beter uitkomt die vakken voor een morgen over te slaan. Er zijn zelfs christelijke scholen, waar geen der leerlingen, die tehuis de versjes niet leerden, psalmversjes kent als 84 : 6 ; 118 : 10 ; 89 : 7 enz.

Zijn we met RU op onze scholen wel op den goeden weg ?

Zeker, ik wil niet vergeten, dat er ook scholen zijn, vele zelfs, waar dit alles model in orde is. Maar och...... men vraagt soms.

Wij problemen-sjouwers...... zoo zijn we toch immers ?...... hebben ook het vraagstuk van de jeugd. Maar dat is in menig opzicht een vraagstuk van de school. Van RU op school. En van de catechisatie.

Daarbij komt nog, dat er dikwijls bitter weinig tijd overblijft om op catechisatie ook eens de Kerkgeschiedenis en de zending te bespreken.

En toch...... de zending niet alleen, maar ook de kerkgeschiedenis is voor onze jonge menschen van zoo groote beteekenis. Men behoeft toch werkelijk niet eens achter de schermen te zien, om te weten, dat in sommige streken van ons land het met de kennis van de historie onzer kerken droevig is gesteld. Ik zal niet de sterkste voorbeelden aanhalen. Dan zou misschien meer dan één lezer van dit tijdschrift me van „opsnijerij" of „fantasie" beschuldigen. Maar wat te denken van deze feiten : een onderwijzer, die zich bekwaamt voor zijn na-acte, komt aan zijn dominee vragen : „vertel U me eens, hoe komt het toch, dat Kuyper overgegaan is van de hervormde naar de Gereformeerde kerk." Dit geval kwam voor in een niet onvermaarde stad in Friesland. Een gereformeerde diaken ergens tusschen Dollard en Schelde wist niet dat zijn grootvader „ook bij de afgescheidenen had gehoord. Hij dacht, dat zijn ouders altijd gereformeerd waren opgevoed"...

Is het wonder, dat op die manier het kerkelijk besef tot een minimum indijt ?

En dat allerlei christelijke (?) gereformeerde verhalen zoo gemakkelijk ingang vinden, evenals de bewering, dat het zoo

jammer is, dat wij „uit de hervormde kerk zijn geloopen"?

Wij moeten een methode voor ons RU hebben, die niets minder geeft dan tot nu toe,...... als 't U blieft niet minder... want het is al zoo ongeveer het minimum, wat men van de gereformeerde geloofsleer weet...... en die toch ook nog tijd overlaat voor onderwijs in de kerkgeschiedenis en dergelijke.

Die methode is er. Ze kan ook worden gepropageerd.

Maar daartoe is noodig, dat de menschen, die RU geven van die methode gediend zijn. En dat de leerlingen minstens een half uur in de week willen werken voor de catechisatie. Daartoe moeten de ouders weer meewerken.

Doch met de noodige medewerking is het mogelijk, dat onze jonge menschen die, zeg tien jaar lang, veertig uur per jaar catechisatie „loopen" zoover komen, als ze ongeveer zijn moeten.

Het is hier niet de plaats — in een „Kroniek" — om over deze methode breeder te handelen.

Slechts merken we op, dat we doordrongen moeten zijn van het feit, dat ons RU — in doorsnee — lang niet dàt is, wat het zijn moet, en zijn kàn.

J. WATERINK.



RECENSIËN.

Uit den schat van Neêrlands verleden, wat ieder van „onze geschiedenis" weten wil, bijeengebracht door J. Schouten. — Geïllustreerd. — Uitgave van J. H. Kok te Kampen.

Men zal goed doen bij de lezing van dit werk van tijd tot tijd nog eens den tieel te lezen en zich verder den inhoud te herinneren van *het woord vooraf* en, laat ik mij zelf nu eens mogen noemen, vóór dat men dan, na het geheel te hebben doorgelezen, zich zet tot het schrijven van de *recensie* nog eens weer, gelijk ik deed, den titel en dat woord vooraf aandachtig lezen. Daardoor ben ik nu in staat het boek te beoordeelen naar wat het *wil zijn* en naar den *eisch dien het zich zelf* stelt. De Schrijver geeft hier allerlei *uit den schat van Neêrlands verleden*. Hij *bedoelt* dus niet te schrijven *een Vaderlandsche geschiedenis*, noch een *overzicht der Vaderlandsche geschiedenis*. Het is dan ook geen van beiden! Daarop valt dus niets aan te merken!

De ondertitel luidt: *wat ieder van „onze geschiedenis" weten wil*. Biedt dit boek dit? Daarnaar moet het worden beoordeeld! Op deze vraag kan niet zoo heel gemakkelijk een antwoord worden gegeven, om de eenvoudige reden, dat ik niet weet wat ieder van „onze geschiedenis weten wil". Ik geloof dan ook, dat in dezen ondertitel een fout schuilt. Zoo zou ik dien niet durven stellen. Doch ik wil aannemen, dat de meeste liefhebbers van „onze geschiedenis" — en die toch willen haar kennen, immers de liefde noopt tot kennismaking — hier in dit boek te zamen vinden gebracht, wat zij van „onze geschiedenis" willen weten; dan heb ik nu te beoordeelen of dit goed is te zamen gevoegd. Mij dunkt, dat in dit opzicht het boek wel wat teleurstelt; ik vraag of de

overgangen van het te zamen gelezene en de verbinding daarvan wel met die zorg is geschied als dit voor een aangename lektuur moest zijn. Ook betwijfel ik of de titels der onderscheiden hoofdstukken wel met voldoende nauwkeurigheid zijn gekozen. Het boek heeft mij niet geheel bevredigd!

Als ik nu den titel nog eens opsla en het woord vooraf, dan kan ik mij met veel verzoenen wat mij bij de lezing niet voldeed. Aardige-bijzonderheden uit den schat van Neêrlands verleden zijn hier saamgebracht. En ik erken, dat het niet gemakkelijk is om een juiste keuze te doen uit zoo rijken schat. Ook geef ik toe, dat het een moeilijke taak is, als men *eclectisch* te werk wil gaan, toch den onderlingen samenhang van het medegedeelde te vinden, niet uit het oog te verliezen en weer te geven alzoo, dat men den eenen draad, die door het groot geheel loopt, altijd weer volgen kan.

Het is mij moeilijk om zelfs bij benadering te zeggen, wat ieder van „onze geschiedenis" weten wil. Dit weet ik wel, dat ik hier vrij wel heb: *een boek der oorlogen* en toch dunkt mij, moet een geschiedboek van Neêrlands verleden iets meer zijn dan een boek van Neêrlands oorlogen. Gaarne zou ik nog iets anders van „onze geschiedenis" willen weten. Dan, als wat hier gegeven wordt, *ieder weten wil,* dan mag ik daaruit misschien besluiten, dat de Auteur van de veronderstelling uitgaat, dat een ieder nog al vrij goed op de hoogte is met de historie van de voorgaande eeuw. Aan haar beschrijving wordt al een bizonder klein stukje gewijd. De actie van '34 komt niet tot haar recht, evenmin die van '86. Hier en daar zette ik een vraagteeken; soms een uitroepteeken er bij; zoo bij de mededeeling, dat *Leeghwater bijne een uur achtereen onder water blijven durfde en daar eten, spreken, zingen, spelen en schrijven.* Leeghwater zelf noemt dit *wonderlijke toeren.* (blz. 314).Ik ook! Misschien behoort deze mededeeling tot de *historische anecdoten,* die de auteur, waar 't even kon, heeft opgenomen.

De schrijver vraagt beleefd, of onze rijpere jeugd dit boek ook eens wil *inzien.* Hij oordeelt dat het bij menig opstel en

ook bij de bespreking goede diensten zou kunnen bewijzen. Dit is ook mijn oordeel en daartoe beveel ik dit boek gaarne aan. Die van geschiedenis houdt, doet beter zulk een boek te lezen, dan allerlei lectuur van romantischen aard. Het is geschreven door een man, die Gods gangen opmerkt in het heiligdom van onze heerlijke historie. Historie-kennis moet ons geslacht bijgebracht worden ; daartoe kan ook dit boek goede diensten bewijzen ; het is aardig verlucht en de sierband is ontworpen door den genialen Joh. Braakensiek.

G. KEIZER.

J. S. Post, Het revolutionaire vrouwenkiesrecht en de strijd om vrouw en huisgezin. Drukkerij de Standaard.

Een ernstig en lezenswaardig woord over een belangrijk onderwerp. RIDDERBOS.

H. J. v. d Munnik, Kerk en Bioscoop. Kampen, Kok.

Een goed geschreven en actueel nummer in de serie voor evangelisatie-arbeid. RIDDERBOS.

Niets menschelijks vreemd. Uit het Zweedsch van R u n a, vertaald door Joh. Breevoort. Derde druk. J. H. Kok, Kampen.

Dat de boeken van Runa ten onzent gaarne gelezen worden bewijst ook deze derde druk. Inderdaad bezit dit boek kwaliteiten, waardoor het deze belangstelling verdient. Wel ontbreken de zwakke plekken niet geheel. Maar veel van wat erin beschreven wordt, is echt-menschelijk ; vooral eene figuur als Anna is m. i. zeer goed geteekend. En het beste is, dat dit menschelijke wordt gebracht aan den voet van het kruis, om daar herboren en gelouterd te worden.

RIDDERBOS.

ONTVANGEN BOEKEN.

Dr J. Veldkamp, Samuel Butler, The Author of Hudibras. Hilversum, Electr. Drukkerij „De Atlas". 1923.

J. Hollander. Anti-revolutionair en Christelijk-Historisch. Arnhem, Arnhemsche Handelsdrukkerij.

J. Hollander. Is er oorzaak?

J. Hollander. Vergaderen of verstrooien?

Catalogus van Boekwerken, uitgegeven door J. H. Kok te Kampen.

J. J. Knap. De Dageraad des Heils. Twaalf Schriftoverdenkingen.

Nijkerk G. F. Callenbach 1924.

Dr A. Jirku. Altorientalischer Kommentar zum Alten Testament.

Leipzig. A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung 1923.

Joh. Jansen. De Sabbat, Prijs f 0.50.

H. Moolhuizen. Het Christendom voor de vierschaar, Prijs f 0.35.

H. J. van der Munnik. Wat is Godsdienst? Prijs f 0.25.

H. J. van der Munnik. Het Communisme. Prijs f 0.50.

Kampen. J. H, Kok 1924.

Dr H. Beets. The Christian Reformed Church in N.-Amerika.

Grand-Rapids. Eastern Avenue Book Store 1923.

W. Th. Boissevain. De actie van en tegen Rome.

Leiden. E. J. Brill 1924.

Dr F. Pijper. Beknopt Handboek tot de geschiedenis des Christendoms.

Den Haag. M. Nijhoff 1924.

Neue Kirchliche Zeitschrift und Theologie der Gegenwart. Heft 12 1923 en Heft 1 1924.

Leipzig. A. Deichert.

C. Stange. Christliche und philosophische Weltanschauung 2 M.

Gütersloh C. Bertelsmann 1923.

H. Cremer. Ueber den Zustand nach dem Tode. M. 2.50.

Gütersloh. C. Bertelsmann 1923.

H. W. Hertzberg. Prophet und Gott.

Gütersloh. C. Bertelsmann 1923. M. 6.40.

Menigerlei Genade. Dertiende Jaargang Nr 36—40.

Kampen. J. H. Kok.

Staten Bijbel. Afl. 34—28.

Kampen J. H. Kok.

Verkorte Bijbeluitgave. N. Testament door Dr. A. M. Brouwer. Afl. II.

Amsterdam. S. L. van Looy 1924.

Dr G. J. Heering. Kerk en oorlog.

Utrecht. P. den Boer.

Handboekje ten dienste van de Geref. kerken van Ned. O.-Indië. 1924.

Bandoeng, Oosteinde 67. W. Haitsma.

Tijdschrift voor Evangelisatie onder redactie van Prof. Dr F. W. Grosheide, Ds J. Gispen, Ds J. P. Tazelaar, Ds J. de Vries.

Wageningen. Uitgeversmaatschappij Zomer & Keuning 1924

N. W. van Diemen de Jel. Een Kerstnacht voor Parijs.

H. S. S. Kuyper. In Liefde's Licht.

J C. Homoet. De Hofnar van Gelre.

Otto Borchert. De Christus der Schriften, de Heere der Heerlijkheid.

Lichtstralen op den Levensweg.

Kampen. J. H. Kok, 1924.
